

O desejo (*eros*) pelo conhecimento em Platão

Desire for Knowledge (Eros) in Plato

Marcus Reis Pinheiro¹

RESUMO

Neste ensaio, gostaria de aproximar estes dois âmbitos dos textos platônicos, tanto sua filosofia erótica que tem relações com o mundo concreto de desejo e paixão, quanto esse anseio pelo espiritual, pelo divino, pelo conhecimento puro, pelas coisas em si mesmas. Para tanto, quero descrever alguns elementos dos diálogos *Fedro* e *Banquete* mas também alguns do *Teeteto*. Em um primeiro momento, quero trabalhar um pouco a ideia de uma mística erótica platônica. Esta expressão, mística erótica, contém dois termos que podem parecer antitéticos, já que a mística seria o encontro do humano com o divino e a erótica retrata elementos corporais, sensuais, em geral tratando do encontro do humano com outro humano. No entanto, há já uma tradição longa de utilização de termos eróticos na descrição do que seria propriamente o encontro místico e Platão é um capítulo importante desta forma de descrever a mística. Depois, em um segundo momento, pretendo explorar um trecho do diálogo o *Teeteto* para indicar como a contemplação da natureza tipicamente filosófica é uma forma de assemelhar-se a deus, tornando-se uma pessoa virtuosa e sábia. Assim, busco apresentar como o desejo pelo conhecimento em Platão remete a uma vitalidade total do humano, fazendo da filosofia não apenas uma investigação abstrata operada pelo intelecto, mas uma forma de vida total.

Palavras-chave: Platão. *Eros*. desejo pelo conhecimento. *Teeteto*. *Banquete*.

ABSTRACT

In this essay, I would like to draw closer the two realms of Platonic texts, both its erotic philosophy that relates to the concrete world of desire and passion, and the yearning for the spiritual, the divine, pure knowledge of things in themselves. To do so, I want to describe some elements from the dialogues *Phaedrus* and *Symposium*, but also some from *Theaetetus*. In a first moment, I want to delve into the idea of a Platonic erotic mysticism. This expression, erotic mysticism, contains two terms that may seem antithetical, as mysticism is the encounter of the human with the divine, and eroticism depicts bodily, sensual elements, generally dealing with the encounter of the human with another human. However, there is already a long tradition of using erotic terms to describe the mystical encounter, and Plato is an important chapter in this way of describing mysticism. Then, in a second moment, I intend to explore a passage from the dialogue *Theaetetus* to indicate how the contemplation of nature, typically philosophical, is a way of resembling the divine, becoming a virtuous and wise person. Thus, I seek to present how the desire for knowledge

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-Rio (2004). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. E-mail: neoplatonismo@gmail.com

in Plato refers to a total vitality of the human, making philosophy not only an abstract investigation operated by the intellect but a way of life in its entirety.

Keywords: Plato. *Eros*. Desire of Knowledge. *Theatetus*. *Symposium*.

Introdução

Os textos de Platão são apaixonados, são textos cheios de cores, de vivacidade, de conflitos, encontros e desencontros, de relatos pessoais e intensas divagações abstratas, de descrições circunstanciais e voos panorâmicos pelas questões mais intelectuais possíveis. Tudo neles aponta para *eros*. É bem verdade que suas elucubrações sobre *eros*, o desejo erótico, se concentram especialmente em dois diálogos, o *Fedro* e o *Banquete* (ou *Simposio*), mas praticamente todos os diálogos nos remetem para situações concretas da vida cotidiana em que o desejo se apresenta. Mesmo em suas digressões racionais mais obscuras, como em trechos do *Parmênides*, do *Sofista* ou do *Timeu*, há trechos vivazes que emolduram as incursões racionais. Todas as partes cênicas e dramáticas dos diálogos nos remetem ao concreto da vida, aos anseios verdadeiros de homens feitos de carne e osso.

Apesar de haver evidentemente essa importância do concreto nos trechos dramáticos de seus textos, Platão é o arauto da transcendência. Ninguém pode negar que Platão foi lido na história do ocidente como a pedra angular do mundo transcendente, como aquele que fundamenta que nossa origem verdadeira está no espírito, naquilo que só pode ser alcançado pela alma, pela inteligência. Pelos sentidos corporais, só alcançamos uma tênue sombra daquilo que verdadeiramente resplandece no mundo inteligível, as formas perfeitas, paradigmas para tudo o que reside em nosso mundo sensível. Neste sentido, temos uma aparente contradição nos textos platônicos, pois ao mesmo tempo em que ele, em seu estilo, nos apresenta sempre um mundo concreto, situações específicas e particulares, suas elucubrações e questionamentos filosóficos nos remetem para a fundamentação do mundo transcendente e abstrato. Poderíamos dizer que em Platão há presente de modo muito explícito um anseio radical e concreto pelo mundo do espírito, pelo que a alma intelectual pode alcançar por meio de suas divagações abstratas.

Temos, assim, este duplo aspecto em Platão: se por um lado, seus textos nos convidam a olhar para cima, para o que transcende o mundo sensível – para o divino em geral – por outro lado, há um colorido sensível, uma importância do erótico e do concreto que também é inegável. Platão conjuga o pendor pelo divino e erotismo carnal. Neste sentido, podemos dizer que em Platão temos uma mística erótica, isto é, um anseio pelo divino calcado solidamente em nosso impulso sexual.

Neste ensaio, gostaria de aproximar estes dois âmbitos dos textos platônicos, tanto sua filosofia erótica que tem relações com o mundo concreto de desejo e paixão, quanto esse anseio pelo espiritual, pelo divino, pelo conhecimento sem aspectos sensíveis. Para tanto, quero descrever alguns elementos dos diálogos *Fedro* e *Banquete* mas também alguns do *Teeteto*. Em um primeiro momento, quero trabalhar um pouco a ideia de uma mística erótica platônica. Esta expressão, mística erótica, contém dois

termos que podem parecer antitéticos, já que a mística seria o encontro do humano com o divino e a erótica retrata elementos corporais, sensuais, em geral tratando do encontro do humano com outro humano. No entanto, há já uma tradição longa de utilização de termos eróticos na descrição do que seria propriamente o encontro místico e Platão é um capítulo importante desta forma de descrever a mística. Depois, em um segundo momento, pretendo explorar um trecho do diálogo o *Teeteto* para indicar como a contemplação da natureza tipicamente filosófica é uma forma de assemelhar-se a deus, tornando-se uma pessoa virtuosa e sábia. Assim, busco apresentar como o desejo pelo conhecimento em Platão remete a uma vitalidade total do humano, fazendo da filosofia não apenas uma investigação abstrata operada pelo intelecto, mas uma forma de vida total.

Mística erótica no *Banquete* e no *Fedro*.

Sobre a mística em Platão, há poucos trabalhos na literatura especializada, e pode-se constatar de forma geral que há uma postura refratária à ideia de um Platão místico². Mas o ponto que interessa aqui é que Platão foi inegavelmente lido desta forma, como um místico, e este ensaio busca apresentar quais seriam os elementos textuais que o levaram a ser assim considerado, elementos estes especialmente imbuídos da erótica típica da contemplação das formas.

É notório que Platão, em alguns de seus diálogos, apresenta um erotismo fundamental para o conhecimento das ideias. Platão talvez seja o primeiro autor no mundo grego antigo (salvo Empédocles, se se faz uma transposição da *philia*, própria de sua filosofia, para *eros*) a dar um destaque fundamental para o princípio erótico em seu sistema filosófico. Porém, um dos aspectos que causa estranheza ao se constatar essa primazia do princípio erótico, é também ser o mesmo Platão, em algumas de suas formulações mais clássicas, aquele que vai construir uma separação bem radical do mundo sensível e do mundo inteligível³. Especialmente ao se levar em conta o modo como ele é lido pela história da filosofia, Platão é um dos autores fundamentais para a distinção entre sensível e inteligível, mas também é, ao mesmo tempo, aquele que insere de modo inegável o impulso erótico humano, marcadamente sensível, como motor do conhecimento inteligível.

Vale ressaltar que exatamente nos diálogos em que Platão mais claramente sublinha a distinção entre sensível e inteligível, encontramos a tal centralidade do

² Grande parte da literatura especializada sobre Platão tem a tendência de apresentá-lo como um filósofo racionalista, destacando a perspicácia de seus argumentos e a precisão de seus conceitos. Exemplos típicos são os trabalhos de Gregory Vlastos (1994) e Terence Irwin (1995). Ver também o *Cambridge Companion to Plato*, organizado por Richard Kraut (1992), em sua maioria com comentadores de uma abordagem analítica de Platão. Alguns artigos que vão contra a corrente, neste sentido, são o de Rhodes (2001) e o de Seeskin (1976).

³ Talvez a passagem mais emblemática na história da filosofia seja a alegoria da caverna, no início do livro VII da *República*. Mas as imagens do sol como o Bem e da linha dividida no final do livro VI se conjugam muito bem para descrever o quanto o conhecimento platônico faz uma distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível.

erótico como motor para se alcançar o inteligível, como no *Fedro* e no *Simpósio*. Não seria mais natural encontrarmos em Platão uma negação radical do princípio erótico e até mesmo da metáfora erótica para descrever a compreensão eminentemente racional dos objetos inteligíveis? Para melhor compreender a função de *eros* na filosofia platônica, devemos ressaltar os diálogos *Fedro*⁴ e *Simpósio* tanto do ponto de vista (1) dos elementos dramáticos/cênicos, e (2) dos elementos vinculados às religiões de mistério, quanto (3) dos elementos argumentativos e epistemológicos. Estes três elementos configuram o que podemos chamar de uma mística cognitiva e erótica. Obviamente, no presente artigo, não podemos nos aprofundar, mas podemos indicar, em um sobrevoo, alguns traços destes três aspectos nesses textos de Platão.

Em primeiro lugar, vale ressaltar que Platão tanto elogia o *eros* por meio de argumentos racionais quanto utiliza elementos retóricos que convidam seus leitores a participar de uma atmosfera toda imbuída de erotismo. Não temos argumentos puramente racionais que fundamentam a primazia do *eros* para a busca das formas inteligíveis, mas temos diálogos encharcados de cenas dramáticas⁵ claramente eróticas. No *Fedro* e no *Simpósio*, há elementos dramáticos e cênicos muito importantes que não podem ser desprezados na construção do pensamento platônico. Tais elementos como que convidam o leitor a adentrar uma ambiência sensual e sedutora que quer instaurar uma predisposição também erótica no leitor. Assim, por exemplo, Sócrates está no *Simpósio* com roupas bonitas, saído do banho e calçando sandálias (174a). É bem sabido que Sócrates sempre andava descalço e não era lá muito zeloso de sua aparência.

Além destes elementos dramáticos e cênicos, Platão nestes dois diálogos utiliza elementos típicos dos mistérios gregos, em particular dos de Dionísio e de Eleusis. Todo *Simpósio* apresenta elementos claramente dionisíacos, que convocam o leitor para experiências de tremor báquico, de mania, de estados alterados de consciência, em que o sujeito se sente como que fora de si (*ekstasis*). A própria escada erótica (210a) de Diotima (sacerdotisa de Eleusis ou de Dionísio) pode ser comparada aos efeitos dos discursos de Sócrates sobre seu apaixonado, Alcibiades (215a-b). Isso fundamentaria um paralelo estreito entre o movimento ascensional erótico típico do discurso de Sócrates (Diotima) e as características típicas da experiência dionisíaca dos cortejos báquicos. Também no *Fedro*, há elementos decisivos que nos remetem aos mistérios. É fato notório que se pode encontrar no *Fedro* um elogio da loucura divina (244d), sendo talvez este tema um dos melhores para se descrever uma possível mística erótica em Platão. A própria filosofia é definida como um tipo de loucura erótica divina, fundamentando um movimento erótico com repercussões corpóreas claras para a descrição da experiência da verdade inteligível. São de grande força erótica as passagens em que Sócrates descreve as asas renascendo na alma dos amantes a partir de seus colóquios filosóficos. Interessante observar como o nascimento de asas na alma é descrito com aspectos eminentemente corpóreos (255b-256b). Assim, em um segundo

⁴ Temos alguns trabalhos importantes sobre o *Fedro* e o *Simpósio*, ver especialmente Hackforth (1953), White (1993), Ferrari (1990), Burger (1980), Scheffiel (2206).

⁵ Sobre a importância dos elementos ditos literários para a correta compreensão da filosofia de Platão, temos uma bibliografia já extensa. Ver especialmente, Griswold (1988) e Press (2000), ver também Halperin (1992).

nível de descrições dos elementos eróticos e místicos em Platão, teremos também as características dos mistérios gregos utilizadas nestes dois diálogos.

Por fim, uma breve descrição dos elementos eróticos e místicos que poderiam ser chamados de argumentativos e epistemológicos nestes dois diálogos. Platão apresenta nas passagens em que trata de uma possível teoria das ideias uma divisão clara entre dois mundos, um sensível e outro inteligível. Há diversos argumentos para se provar a necessidade do mundo inteligível, argumentos baseados na necessidade de uma certeza racional do conhecimento típico da *episteme* platônica. Mas as características eróticas e místicas são claramente sublinhadas nos diálogos mencionados exatamente nas passagens mais argumentativas de seu texto. No *Simposio*, por exemplo, o trecho em que é descrito de modo mais racional possível o que seria propriamente uma ideia, se encontra no auge da descrição do que seria o objeto desejado por excelência. Estou me referindo ao trecho que vai de 210a até 212c, também chamado de Escada Erótica da Diotima. Neste trecho, todos os componentes das ideias são minuciosamente descritos e a ideia de Belo, fonte e objeto máximo do *eros* humano é descrito tanto como objeto erótico e objeto epistemológico⁶. O mesmo acontece no *Fedro*, na viagem celeste que os deuses realizam periodicamente para se nutrir da contemplação das ideias (246e-247e).

O impulso pela busca do belo e o correlato prazer ao se possuir ou se aproximar do belo são elementos centrais da epistemologia nestes diálogos, e a descrição desse conhecimento como algum tipo de encontro com a divindade não é menos marcante. As características do belo em si, como são apresentadas no *Simpósio*, são aquelas mesmas dos objetos cognoscíveis por excelência, semelhantes às das Formas nos diálogos *República*, *Fedro* ou *Fédon*, por exemplo. Há claros elementos que indicam que os aspectos eróticos do ser humano estão estreitamente associados aos aspectos cognoscíveis, e estes, por sua vez, estão intimamente vinculados à comunhão com o divino. Vale ressaltar que o que Platão chama de divino não está relacionado, pelo menos no que tange às ideias, a uma pessoa divina, na forma de um deus específico, mas que o divino, neste caso, é composto por um conjunto de realidades superiores, as formas ou ideias, realidades que se prestam a serem conhecidas de modo especial. Não se pode negar, nestes dois diálogos pelo menos (pois isso não seria universal em Platão), algum tipo de separação ontológica entre a esfera do mundo sensível e aquela do inteligível, sendo valorizada a aproximação epistêmica do inteligível e um abandono progressivo do sensível. Mesmo assim, o mundo sensível nos apresenta objetos com características de cópias e sombras do inteligível, que vem a ser aquilo que realmente amamos. Platão sublinha claramente que aquilo que se ama não pode se esgotar nos objetos sensíveis, isto é, aqueles que podemos acariciar com as mãos, com o olhar, o paladar ou com o olfato. No entanto, não há uma negação explícita destes objetos nem muito menos dos meios pelos quais se ama o mundo sensível. O ponto de inflexão no platonismo se encontra na fundamentação deste amor carnal no amor espiritual, e há uma continuidade retórica entre a descrição do tipo de amor perante os dois mundos. Todo o linguajar platônico para descrever a apreensão epistemológica das ideias é

⁶ Ver por exemplo o capítulo 9, sobre o *Eros* nos diálogos platônicos, do livro do Charles Kahn (1996), que defende que todas as características intelectuais centrais do que seja a ideia já se encontram nesta descrição aqui citada.

marcadamente erótico, utilizando o linguajar do amor pelos objetos sensíveis para descrever o amor pelos objetos inteligíveis.

O *Teeteto* e o desejo pelo conhecimento

Ainda sobre a mística platônica, vale nos voltarmos para o diálogo *Teeteto*. Na antiguidade, Platão era conhecido por ser alguém cujo assunto principal era o assemelhar-se a Deus, vide o *Diálogo com Trifão*, de Justino Martir, em que toda a filosofia de Platão é pensada como o estudo do que seja Deus e a tentativa de assemelhar-se a deus. O *Teeteto* é o diálogo platônico em que isto é explícito, no trecho chamado de “divagação” (172c-177c). O *Teeteto* como um todo é um diálogo voltado para a questão do que seja o conhecimento (*episteme*), mas neste trecho, os personagens se permitem divagar sobre a natureza peculiar do filósofo em relação aos demais homens da cidade. Eles podem se permitir tais divagações pois são donos do próprio tempo, isto é, eles têm o ócio apropriado para aprofundar as investigações filosóficas.

O termo para ócio em grego é muito especial nos diálogos platônicos, *scholē* (172c), e ele é uma marca daqueles que são livres para se dedicarem ao pensamento por ele mesmo, não escravos de necessidades alheias à filosofia. Esse é o termo (*scholē*) que forma nossa palavra escola e é uma marca dos homens livres que podem se dedicar ao conhecimento por si mesmo, sem uma utilidade imediata que constranja a investigação. Vale ressaltar que eles investigam sobre o ócio apropriado ao filósofo exercendo essa mesma liberdade de não estarem premidos por uma finalidade rígida e externa a sua investigação. Assim, há uma repercussão dramática do assunto tratado sobre o modo como os personagens se comportam no diálogo: ao mesmo tempo em que eles discutem sobre a liberdade dos filósofos divagarem sobre o que bem quiserem, eles mesmos saem do assunto principal (*episteme*) e divagam sobre a natureza do filósofo.

O objetivo principal da filosofia de Platão, como ali é descrito, é assemelhar-se a Deus (*homoiosis toi theoi*), e isto quer dizer ser uma pessoa virtuosa a partir da contemplação da *physis*. Esta contemplação, no modo como é descrita neste diálogo, é composta por exercícios espirituais que incorporam as dimensões amplas do tempo e do espaço típico da *physis*. De acordo com Pierre Hadot (1995, p. 247), esses exercícios podem ser chamados de exercício do ponto de vista de Sírius, pois se praticava olhar para o nosso mundo levando em consideração o tempo e o espaço a partir da estrela Sírius. Os filósofos, que possuem seu próprio tempo, não são escravos de temas externos aos seus próprios anseios, que são ditados por aquilo que interessa propriamente ao que está sendo discutido. Assim, o que é investigado não está subordinado a necessidades externas à própria investigação teórica e os filósofos podem olhar qualquer problema que lhes sobrevém de modo amplo, subindo até alturas em que o próprio problema é visto por um outro ponto de vista – aquele mais próximo dos de seus interesses – que contempla as realidades a partir de um tempo e espaço extremamente amplo. O interesse dos filósofos não é agradar a um público alheio, como aos jurados de um tribunal, nem é exigido que se resolva esta ou aquela questão particular, mas, possuindo seu próprio tempo, ele pode se deixar levar pelo seu anseio pela verdade em

si mesma. Sócrates aponta que em vez de tentar dizer se tal ato é justo ou injusto, buscando responder às exigências de um processo jurídico, os filósofos se deixam levar para a pergunta do que seria o justo em si mesmo, o próprio justo (175c *autês dikaiosýnes*). Como ele diz, “[...] elevar-se acima da pergunta “Ele é um rei feliz?” ou, por outro lado, “ele tem uma grande fortuna?”, para a investigação do que seja a realeza ou para o que seja a felicidade da humanidade [...]”

Me preocupo aqui especialmente em não utilizar o termo abstrato para os interesses típicos filosóficos. Primeiro, por Platão não utilizar nenhum termo correlato em grego e segundo porque os termos *autós* e *eidos*, em si e ideia, não remeterem propriamente a uma operação de abstração, uma operação de retirar do mundo sensível conceitos abstratos que só existiriam em pensamento. A busca pelo *autós* é a busca do fundamento de tudo que é sensível e este fundamento de alguma forma se encontra nas próprias coisas, apesar de serem diferentes delas mesmas.

Platão nos dá dois exemplos deste processo de incorporação da espacialidade e da temporalidade da *physis*. Os homens se gabam de antepassados nobres, como se alguém na sua linhagem ascendente fosse tão importante quanto Aquiles ou Ulisses. Mas o filósofo, acostumado com uma amplidão muito maior de linhagem biológica, sabe que os nossos antepassados foram tantos, mas tantos, que existiram miríades de mendigos e reis e que, deste ponto de vista, não se pode se gabar nem se menosprezar de sua ascendência. Também, em relação a posses de terras e a admiração que muitos sentem em relação a estes ou aquele dono de vastas dimensões de terras, o filósofo não as sente. O filósofo, acostumado com dimensões gigantescas como o tamanho da terra toda, ou as distâncias entre os planetas, não considera ser de grande admiração um dono de terras.

Vale ressaltar que o filósofo que tem sua mente voltada para assuntos filosóficos por vezes pode se confundir com assuntos terrenos, pois apenas o seu corpo está aqui na cidade, sua alma vagueia por temas muito mais amplos e fundamentais. Essa oposição entre a presença do corpo na terra e a divagação da alma pelos céus é bem representada pela história de Tales de Mileto relatada por Sócrates (174a). Certa vez, Tales andava pela praia contemplando as estrelas e o céu, cai em um buraco que estava a sua frente. Uma mulher que o observava o critica, pois, querendo entender o que se passa no céu, não consegue distinguir o que se passa a sua frente. Sócrates diz que o mesmo acontece com todos os filósofos, pois eles se dedicam a estudar os fundamentos das coisas e perde o interesse pelo mundo a sua volta, podendo passar um papel ridículo por não conhecer as coisas triviais do dia a dia.

É necessário compreender melhor essa história, pois ela pode ser interpretada apenas como uma negação dos assuntos cotidianos, o que poderia acarretar uma divisão do sujeito que filosofa entre uma mente voltada para os assuntos cognoscíveis e um corpo apegado ao sensível. Mas o ponto para o qual quero chamar atenção aqui é sobre a necessidade de convocar a totalidade do ser humano para se promover a busca do conhecimento. Todo o seu corpo, todas suas emoções e, obviamente, todo seu intelecto está voltado para a busca desejante do conhecimento. Conhecer as estrelas, seus significados e seus movimentos, é um ato total, global, que implica e consome a

força total do humano que investiga. Assim, essa queda no passo de Tales não remete a uma divisão psíquica em que a parte sensível humana fica alijada e somente a parte intelectual é que é desenvolvida. É necessário notar que Tales está utilizando os olhos para ver as estrelas, e caminha pelo chão talvez procurando um melhor lugar para visualizá-las. Assim, Tales cai no buraco pois a vida dele toda está em jogo, tudo está implicado ali, pois se trata de uma atividade erótica no sentido que o desejo dele primordial está envolvido na busca pelo conhecimento. Não estou negando que haja um desprezo pelo mundo do dia a dia, e uma correlata valorização do conhecimento inteligível, mas estou dizendo que esse processo é um processo vital, é uma vida que está sendo moldada ali. O conhecimento inteligível é uma forma de vida, isso é o que faz com que ele seja ainda uma atitude erótica no sentido de seguir um desejo potente e profundo da vida humana. É neste sentido também que a filosofia é vista como um *assemelhar-se a Deus*, pois se trata de um modo de vida total que confere virtude a partir da busca do conhecimento das coisas em si.

Com isso, pode-se ver de que modo complexo Platão nos apresenta uma fundamentação do conhecimento filosófico em uma mística erótica. Ao mesmo tempo que há uma valorização do mundo inteligível e da inteligência como função psíquica para acessar esse mundo, Platão também sublinha um erotismo, um desejo totalizante do humano que busca esse conhecimento inteligível.

Referências

BURGER, R. **Plato's Phaedrus: A defense of a Philosophic Art of Writing**. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1980.

FERRARI, G. R. F. **Listening to the Cicades**. New York: Cambridge University Press, [1987] 1990.

GRISWOLD, Charles. (ed.) **Platonic writings, Platonic Readings**. New York: Routledge, 1988.

HACKFORTH, R. **Plato's Phaedrus. Translation, introduction and commentary**. Cambridge: Cambridge University Press, [1953].

HADOT, P. **Philosophy as a way of life**. Malden: Blackwell Publishing, 1995.

HALPERIN, D. 'Plato and the Erotics of Narrativity', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., 93–129, 1992.

JUSTIN MARTYR. **Dialogue with Trypho**. Washington: The Catholic University of American Press, 2003.

KAHN, C. **Plato and the Socratic Dialogue**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PLATÃO. **Oeuvres Complète**. 14 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1920-1964.

PLATÃO. **Oeuvres Complètes**. Trad. e notas L. Robin, com a colaboração de J. Moreau, 2 vols., Paris, Pleiade, 1940-1942.

PLATÃO. The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, [1921] 1991.

PLATÃO. **Phèdre**. Texto estabelecido, tradução, introdução e notas por Leon Robin, Paris: Les Belles Lettres, 1947.

PLATÃO. **Paedrus**. Texto estabelecido e anotado por Harvey Yunis. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

PRESS, Gerald. **Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity**. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

SHEFFIELD, F. C. C. **Plato's Symposium: the ethics of desire**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

WHITE, D. A. **Rethoric and Reality in Plato's Pheadrus**. Albany: State University of New York Press, 1993.

Enviado em 08/04/2024
Aprovado em 29/07/2024